Ueber Kants Erkenntnifslehre.

Inaugural-Dissertation,

der

philosophischen Facultät der Universität Rostock

vorgelegt

von

RUDOLF TOMBO,

DR. PHIL.

BERLIN.

Druck von Gustav Schade.

Marienstr. 10.

1870.

So systembildend und grundlegend Kant für die ganze Folgezeit gewesen ist, indem er als Resultat seiner Philosophie die theoretische Erkennbarkeit des Uebersinnlichen und Unendlichen läugnet und die gewisse menschliche Einsicht auf die Erfahrungswelt beschränkte, so unhalthar erscheint seine Theorie über die Art und Weise des Zustandekommens dieser auf die Erfahrung beschränkten menschlichen Erkenntnifs. Wir haben es zum Erweis dieser Unhaltbarkeit im Folgenden mit dem Hauptheil der Kritik der reinen Vernunft zu thun, nämlich

I. mit der Einleitung in die Kritik der reinen Vernunft,
II. mit der transcendentalen Aesthetik und
III. theilweise mit der transcendentalen Logik.

In den beiden letztgenannten Theilen löst Kant die Hauptfrage des in Rede stehenden Werks: Wie ist Erkenntnifs möglich, d. h. wie kommt Erkenntnifs zu Stande, oder, was bei Kant mit dieser Frage identisch ist, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Der erste Theil, die Einleitung in die kritische Philosophie, löst die Vorfragen

a) was ist Erkenntnifs? und
b) ist Erkenntnifs wirklich, d. h. nach Kant, giebt es synthetische Urtheile a priori?

I.

a) Wir gehen an die Prüfung der ersten Vorfrage: Was ist Erkenntnifs? Die Antwort Kants lautet: Erkenntnifs besteht aus synthetischen Urtheilen a priori. Er begründet diese Antwort auf folgende Weise. In den beiden ersten Abschnitten der Einleitung unterscheidet er Erkenntnifs a posteriori oder empirische Erkenntnifs, und Erkenntnifs a priori; die erstere soll Erkenntnifs aus der Erfahrung sein, die zweite diejenige, welche ganz unabhängig von aller Erfahrung, aber doch nothwendig und allgemein von der blofsen Vernunft gewonnen wird. Bei dieser Scheidung geht er von der Voraussetzung aus, dafs die Erfahrung nicht Nothwendigkeit und Allgemeinheit liefere. „Erfahrung lehrt uns zwar, dafs Etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, dafs es nicht anders sein könne". Er weicht damit von dem bis auf seine Zeit üblichen Sprachgebrauch ab, nach dem unter Erkenntnifs a posteriori die Erkenntnifs aus Wirkungen verstanden wurde, unter Erkenntnifs a priori diejenige aus den Ursachen; die letztere hält er nur für relativ apriorisch, nicht für schlechterdings apriorisch, und verweist sie so mit der aposteriorischen in das Gebiet der Erfahrung, da sie ja mittelbar aus dieser abgeleitet sei.

Diese Division Kants ergiebt sich als eine falsche, sowie feststeht, dafs auch Erfahrungsurtheile unter Umständen auf Nothwendigkeit und Allgemeinheit Anspruch machen können. Der Satz, dafs alle Veränderung eine

Ursache haben müsse, soll eine solche apriorische Erkenntnifs enthalten. Dieser Satz gilt nothwendig und allgemein, aber dafs er nicht aus der Erfahrung stamme, ist unerwiesen. Der Mensch konnte ohne Zweifel nicht eher von Ursache reden, als er beobachtet hatte, dafs in der Welt gewisse Erscheinungen regelmäfsig als bestimmten andern Erscheinungen der Zeit nach folgend auftreten; er abstrahirt vielmehr aus dieser Beobachtung, aus einer Summe von Erfahrungen jenen richtigen Satz. Auf gleiche Weise verhält es sich mit allen derartigen Sätzen. Um sie als nothwendig zu erzeugen, dazu mufste der Geist durch die Erfahrung geweckt werden. Wir müssen also weiter gehen und behaupten, dafs auf ursprüngliche Erfahrung ein jeder Satz zurückgeht, der, wie der eben gedachte, sich nach menschlichen Begriffen mit Gewifsheit, mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit aussprechen läfst. Jeder Satz, der nicht diesen letzten Grund hat, spricht nur eine Vermuthung aus. Eine jede menschliche Gewifsheit mufs sich durch die Erfahrung bestätigen lassen, lediglich die Erfahrung ist für uns das Kriterium einer jeden Gewifsheit; aufser dieser durch die Erfahrung gewonnenen Wahrheit giebt es keine Wahrheit, keine nothwendige und allgemeine Gewifsheit, eine apriorische Gewifsheit giebt es nicht.

Wir müssen demnach an den Begriffen a priori und a posteriori im vor-Kantischen Sinn festhalten, die Eintheilung aller Urtheile in apriorische und aposteriorische im Kantischen Sinn ist unrichtig; dasjenige, was mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu denken ist, ist nicht von der blofsen Vernunft erzeugt.

Weiter findet sich in der Einleitung eine andre Eintheilung der Urtheile, und zwar in analytische und synthetische. Analytische Urtheile sollen solche sein, in denen das Prädicat schon im Subjectsbegriff versteckter Weise enthalten ist, synthetische Urtheile dagegen solche, in denen der Prädicatsbegriff aufserhalb des Subjects liegt, obwohl beide miteinander in Verknüpfung stehen. Die analytischen Urtheile sollen Erläuterungsurtheile sein, die synthetischen Erweiterungsurtheile, die ersteren identische, die letzteren nicht. In einem analytischen Urtheil dürfte also kein Begriff gedacht werden, der nicht schon im Subjectivsbegriff, d. h. in der Definition des Subjects, gedacht wäre. Um aber eine solche Trennung durchzuführen, bedürfte es offenbar einer Zusammenstellung der Definitionen aller überhaupt möglichen Begriffe und der Voraussetzung, dafs alle Menschen in Betreff der Richtigkeit der Definitionen übereinstimmten; in der That aber findet ein Streit über Definitionen, über wesentliche und zufällige Merkmale von Begriffen in hohem Grade statt. Die Folge ist, dafs der Eine, indem er urtheilt, eine Vorstellung durch eine andre bestimmt, die er in der Erfahrung als zur Vorstellung, die das Subject bildet, in einem gewissen Bezug stehend gefunden zu haben meint, welche dem Andern als in der Vorstellung des Subjects nach seinen Begriffen von derselben schon enthalten erscheint. Während also der Eine durch Combination einer Vorstellung mit einer andern ein synthetisches Urtheil bildet, mufs der Andre, weil sein Begriff von der erstern Vorstellung ein andrer ist, dasselbe Urtheil für analytisch halten. —

Denken wir uns indefs eine Grenze zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen gezogen, so folgt richtig, dafs analytische Urtheile unsre Erkenntnifs nicht erweitern, da sie nur einen bereits bekannten Begriff auseinandersetzen: Erkenntnifs kann demnach nicht aus analytischen, sondern mufs aus synthetischen Urtheilen bestehen. Eine Synthesis, die durch Erfahrung bedingt ist, aposteriorische synthetische Urtheile, bieten nun nach den Voraussetzungen Kants keine Erkenntnifs, keine Nothwendigkeit und Allgemeinheit; es mufs also folgerichtig zum synthetischen Element das apriorische Element hinzukommen, damit wir Gewifsheit, damit wir Erkenntnifs haben, d. h. Erkenntnifs mufs bestehen in synthetischen Urtheilen a priori.

Wenn solche Urtheile wirklich existiren, was Kant nachzuweisen versucht, dann, meint er, ist es seine Aufgabe, die Möglichkeit, die Entstehung derselben darzuthun. Dann würde es bei Beziehung dieser Urtheile auf Gegenstände der Erfahrung nur noch Nothwendigkeit und Allgemeinheit, nur Wahrheit geben, und der Skepticismus, der diese Wahrheit läugnet, vernichtet sein.

b) Die zweite Vorfrage: ist Erkenntnifs wirklich, giebt es synthetische Urtheile a priori? bejaht Kant, indem er die Existenz solcher Urtheile in der Mathematik und Naturwissenschaft findet.

Was die Mathematik anlangt, so behauptet Kant, „Mathematische Urtheile sind insgesammt synthetisch". Wir beschränken uns auf die Betrachtung des arithmetischen Beispiels, dessen Kant sich bedient, des Satzes: $7 + 5 = 12$. Kant sagt, „der Begriff von 12 ist

keineswegs dadurch schon gedacht, daſs ich mir jene Vereinigung von 7 und 5 denke", mit andern Worten, dieses Urtheil sei kein analytisches, keine bloſse Definition. Offenbar läſst sich hierüber streiten, sodaſs wir hier einen Beleg zu der obigen Behauptung haben, daſs die Scheidung der Urtheile in analytische und synthetische miſslich sei. Und in der That müssen wir bestreiten, daſs 7 + 5 = 12 ein synthetisches Urtheil sei, daſs im Subjectsbegriff 7 + 5 der Begriff 12 nicht schon gedacht wäre; denn es ist unmöglich, daſs 7 + 5 etwas anderes wäre, als 12, daſs 7 + 5 ohne das Prädicat 12 gedacht werden könnte, was doch bei einem synthesischen Urtheil erforderlich ist. Ich sage mit dem Urtheil 7 + 5 = 12 weiter nichts aus, als das Subject und Prädicat identisch sind: nach dem Begriff von einer Summe, der ja in dem als Summe gegebenen 7 + 5 als bekannt vorausgesetzt werden muſs, sind eben 7 Einheiten zu 5 Einheiten zu zählen, und das sind 12 Einheiten. In dem Urtheil 7 + 5 = 12 ist also der Prädicatsbegriff aus dem Subjectsbegriff abgeleitet, das Urtheil ist ein analytisches.

Wichtiger jedoch ist die Frage nach der Apriorität der mathematischen Urtheile. „Daſs eigentliche mathematische Urtheile a priori und nicht empirische seien", das ist wiederum zu bestreiten. Apodictisch, d. h. nothwendig und allgemein, gelten die mathematischen Urtheile allerdings; aber Nothwendigkeit und Allgemeinheit bilden nach Kant nur das eine Merkmal der Apriorität, dasjenige, welches wir für den üblichen Gebrauch des Begriffs a priori acceptiren, das andre ist das der

Subjectivität; mit andern Worten, die mathematischen Urtheile sollen unabhängig von aller Erfahrung sein, von der blofsen Vernunft erzeugt werden. Aber ohne Erfahrung könnte doch unmöglich von Mathematik die Rede sein. An gleichen Dingen in der Aufsenwelt hat der Mensch zählen gelernt, an ihnen hat er Ausdehnung, Linien, Flächen und Körperliches wahrgenommen und dann hat er sich vermittelst seines abstracten Denkens, das Kant, wie weiter unten gesehen werden wird, gänzlich zu ignoriren scheint, die Zahlen ohne Dinge, die reine Qualität gedacht, die Linien, Flächen, die körperliche Ausdehnung ohne Materie, die reine Qualität gedacht, hat auf diese blofsen Vorstellungen die mannichfachsten Beobachtungen der Wirklichkeit übertragen und vermag so von diesen Vorstellungen Wahrheiten auszusagen, ohne dafs er unmittelbar wieder auf die Beobachtung, die Erfahrung zurückgehen mufs.

Auf gleiche Weise verhält es sich mit der Apriorität der Urtheile der Naturwissenschaft, d. h., es ist unerwiesen, dafs die apodictischen Urtheile der Naturwissenschaft ohne alle Erfahrung zu Stande gekommen wären. Es wäre doch höchst eigenthümlich, wenn die Natur Alles Dasjenige bestätigte, was der Mensch ohne sie, ohne Erfahrung aus ihr geschöpft zu haben, über sie behaupten wollte. Dafs wir naturwissenschaftliche Sätze mit apodictischer Gewifsheit aussprechen dürfen, verdanken wir vielmehr zuhöchst der Erfahrung, erst an zweiter Stelle unserm Verstand, der die Gabe besitzt, die beobachteten Erfahrungen zu verwerthen, zu

sammeln und aus ihnen Schlüsse zu ziehen, Sätze zu entwickeln, die auf Grund der Erfahrung mit Nothwendigkeit und Gewifsheit, a priori im vor-Kantischen Sinne gelten, Principien aufzustellen, die, mögen sie auch das *πρότερον φύσει* sein, doch, was unsre Erkenntnifs anlangt, als *ὕστερον πρὸς ἡμᾶς* gelten.

Wir sind hiermit am Schlufs der Einleitung in die Vernunftkritik angelangt. Alle Irrthümer, die bisher zu constatiren waren, gründen sich auf die unerwiesene Behauptung Kants, dafs das Apodictische apriorisch, d. h. subjectiv sei, dafs dasjenige, was mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu denken ist, seine Quelle in der reinen Vernunft, im blofsen Gemüth habe.

Nachdem Kant die Erkenntnifs definirt, die Existenz dieser Erkenntnifs in Sätzen gewisser Wissenschaften nachgewiesen zu haben meint, bleibt ihm die Lösung der Hauptfrage übrig: wie kommt diese Erkenntnifs zu Stande, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Wie sich eine jede Antwort nach der Fragestellung richtet, so mufs auch Kant sachgemäfs die Bedingungen der Erkenntnifs entsprechend der Definition der Erkenntnifs selbst finden. Wenn Erkenntnifs aus synthetischen Urtheilen a priori besteht, so müssen die Erkenntnifsbedingungen nothwendig apriorischer Natur sein, sonst würden die Bedingungen nicht mehr mit dem Bedingten stimmen. Kant ist genöthigt, apriorische Erkenntnifsformen anzunehmen, welche zuhöchst die Lehre, welche die Antwort Kants

auf die Frage der Möglichkeit der Erkenntnifs enthält, charakterisiren: dafs der Mensch zu dem Stoff der Erkenntnifs, welchen er vermöge seiner Receptivität empirisch aufnehme, gewisse reine Erkenntnifsformen, die er vermöge seiner Spontaneität unabhängig von aller Erfahrung selbst erzeuge, hinzubringe und allen gegebenen Stoff diesen Formen einfüge. Kant geht bei Aufstellung dieser Lehre von der Voraussetzung aus, dafs jede Erkenntnifs ein Product zweier Factoren ist, der Sinnlichkeit und des Verstandes. Die Sinnlichkeit ist darnach die Fähigkeit, die Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, der Verstand die Fähigkeit, durch jene Vorstellungen die Gegenstände zu erkennen. Die Sinnlichkeit ist die Receptivität in weiterm Sinn, der Verstand die Spontaneität in weiterm Sinn. Die Sinnlichkeit liefert uns Anschauungen, der Verstand bezieht diese durch die Sinnlichkeit gegebenen Anschauungen aufeinander und bringt so Einheit in ihre Mannigfaltigkeit. Jeder dieser beiden Erkenntnifsfactoren besteht aber selbst wieder aus zwei Stücken: das eine ist der objective Theil, den wir die Receptivität im engern Sinn, das andre der subjective Theil, den wir die Spontaneität im engern Sinn nennen können. Der objective Theil der Anschauung besteht in dem Inhalt der Anschauung, den wir durch unsere Sinne empirisch aufnehmen, der subjective Theil in den Formen der Anschauung, die wir unabhängig von aller Erfahrung aus uns selbst erzeugen.

Der objective Theil der Erkenntnifs überhaupt besteht in den ganzen Anschauungen, die uns gegeben werden, als dem Inhalt (Stoff) der Erkenntnifs, der subjective Theil in den Begriffen, die wir wieder unabhängig von aller Erfahrung aus uns selbst erzeugen, als die Formen der Erkenntnifs, durch die wir die Anschauungen zu einer Einheit verbinden.

Die Erkenntnifsformen, von denen unsere Lehre spricht, sind also doppelte:

1. in Bezug auf die Anschauung die von Kant sogenannten reinen Anschauungsformen Raum und Zeit;
2. in Bezug auf die Erkenntnifs überhaupt die reinen Denkformen, die allgemeinsten Begriffe oder Kategorien.

Die Apriorität der reinen Anschauungsformen Raum und Zeit nachzuweisen, unternimmt die transcendentale Aesthetik, diejenige der Kategorien nachzuweisen, der erste Abschnitt der transcendentalen Logik, die transcendentale Analytik.

Läfst sich diese Apriorität als Princip der Erkenntnifs in den beiden Erkenntnifsstücken darthun, so sind die Urtheile, die sich auf die Sinnlichkeit, auf die Anschauungen, als den Stoff der Erkenntnifs, beziehen, Urtheile a priori, gelten folglich mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit, sodafs die Erkenntnifsweise als eine transcendentale, wie sie Kant nennt, erwiesen, die Erkenntnifs selbst aber transcendenter, d. h. über die als Erkenntnifsstoff gegebenen Anschauungen der Sinnlichkeit, über die Erfahrung hinausgehender Dinge ausgeschlossen ist.

II.

Das Resultat der transcendentalen Aesthetik ist dieses: Raum und Zeit sind die beiden apriorischen Anschauungsformen, die Formen des Auseinander und Nacheinander, die vor aller Erfahrung im Gemüth bereit liegen, und die vermittelst dieser Formen hervorgebrachten Anschauungen von sinnlichen Dingen beziehen sich nicht auf diese selbst, nicht auf die Dinge an sich, sondern nur auf Erscheinungen.

Zunächst soll eine zweifache Erörterung des Begriffs von Raum dessen Apriorität erweisen. Die erste ist die metaphysische Erörterung, in welcher Kant mehrere Hypothesen aufstellt, aus denen die Thesis bewiesen werden soll, dafs der Raum lediglich subjective Anschauungsform ist, den sinnlichen Gegenständen, also den Erscheinungen nicht wirklich ist, geschweige denn den Dingen an sich. In den gedachten Hypothesen sucht Kant die Apriorität des Raums wesentlich daraus darzuthun, dafs dieser allen Vorstellungen von Auseinander und Nebeneinander schon zu Grunde liege, dafs man sich niemals eine Vorstellung machen könne, dafs kein Raum sei. Nun ist allerdings der Raum nicht ein Begriff, wie andre Begriffe, er liegt allerdings dem Einzelraum schon zu Grunde und läfst sich nicht wie andre Eigenschaftsbegriffe von den Einzelvorstellungen abstrahiren; bei jedem Betracht von Dingen aufser uns ist das Bewufstsein des Raumes also ein nothwendiges, ein unzertrennliches, aber —

und hier stoſsen wir wieder auf den obigen Hauptfehler Kants, der sich wie ein rother Faden durch die ganze Vernunftkritik zieht — es fehlt der Beweis, daſs das, was nothwendig und allgemein zu denken ist, oder von dessen Nichtexistenz ich mir niemals eine Vorstellung machen kann, auch schon ursprünglich im Gemüth bereit liege, daſs es unabhängig von aller Erfahrung, a priori ist.

Die zweite Erörterung ist die transcendentale Erörterung des Begriffs von Raum, d. h. die Erklärung des Begriffs als eines Princips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann. Kant schlieſst hier indirect auf die Apriorität des Raums, indem er folgendermaſsen argumentirt: die Geometrie bestimmt die Eigenschaften des Raumes synthetisch und nothwendig und allgemein. Nothwendigkeit und Allgemeinheit können nicht aus der Erfahrung stammen, folglich muſs der Raum als eine Anschauung a priori gegeben sein. Indeſs, angenommen, die Geometrie enthalte synthetische Urtheile a priori, wie käme sie denn dazu, den Raum zu substantiiren, der ja bloſs eine Anschauungsform sein soll, eine von uns hinzugebrachte Art und Weise, wie uns alle Aufsendinge erscheinen, wie käme die Geometrie dazu, über ihn und seine Eigenschaften a priori zu urtheilen? Der Stoff der menschlichen Erkenntniſs soll ja nach Kant nur ein empirischer sein, er wird vermöge der Sinnlichkeit dem Verstand gegeben, der das Mannigfache des Stoffes vermittelst der Denkformen zur Einheit verbindet. Was synthetisirt denn hier der Ver-

stand, da ihm nichts Mannigfaltiges gegeben ist, sondern nur der einheitliche Raum?

Aus diesen Erörterungen schliefst nun Kant: Der Raum ist eine Anschauung a priori, die unabhängig von aller Erfahrung von uns zu den Dingen hinzugebracht wird, die Form des äufseren Sinnes; er ist subjectiv, folglich mufs auch den Dingen, die wir im Raume anschauen, etwas Subjectives ankleben; sie erscheinen uns nur im Raum, sie sind nicht real. Ohne die Eigenschaft unserer Sinnlichkeit, gerade die Dinge im Raum und nicht auf andere Weise ansehen zu müssen, sind die Dinge etwas ganz andres, der Raum hat in ihnen nur Realität, insofern sie uns erscheinen, weil wir ihn bei der Anschauung der Erscheinung hinzubringen; unabhängig von dieser subjectiven Bedingung existirt der Raum gar nicht, das Ding an sich, d. h. das Ding ohne diese subjective Rücksicht hat also mit dem Raum Nichts zu thun.

Gegen diese Schlüsse ist mit Bezugnahme auf das bereits oben Eingehaltene zu constatiren: der Raum ist nicht apriorisch und subjectiv. Selbst wenn er nicht lediglich aus der Erfahrung stammte, also vom Geist erzeugt würde, so ist doch klar, dafs dieser erst durch die Erfahrung veranlafst werden könnte, denselben zu erzeugen; hier gilt der Grundsatz der Empiristen: nihil in intellectu, quod non ante in sensu. Ohne Seele, ohne Geist, ist die Vorstellung des Raums allerdings undenkbar, weil eben die Seele, was Kant verkennt, ebenso bei sinnlichen Anschauungen, wie beim Denken wirksam ist; aber im Sinne Kants unabhängig von den Sinnen

erzeugen kann die Seele den Raum nicht, der Raum kann nicht subjectiv sein.

Wir gehen über zur Betrachtung der zweiten Anschauungsform, der Zeit. Durch die metaphysische und transcendentale Erörterung, die ganz parallel mit den gleichen Erörterungen des Raums laufen, gelangt Kant zu demselben Resultat: Wie der Raum die Form der äufseren Anschauung, die Form des Auseinander und Nebeneinander der Dinge ist, so ist die Zeit die Form der inneren Anschauung, die Form des Nacheinanderseins der Dinge, des Dauers und des Wechsels, und als solche apriorisch und subjectiv. Folglich mufs auch den Dingen, die wir in uns wahrnehmen, unsern Empfindungen etwas Subjectives ankleben; sie erscheinen uns nur in der Zeit, sind nicht wirklich darin, und die Zeit ist nur subjective Bedingung der innern Erscheinungen; „wenn ich selbst oder ein anderes Wesen mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntnifs geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin der Veränderung gar nicht vorkäme.“ Die Zeit hat also in den Veränderungen nur Realität, insofern sie uns erscheinen. Ebenso wie der Raum in den Dingen nur Realität hatte, sofern sie uns erscheinen, in den wirklichen Dingen, den Dingen an sich, nicht, ebenso sind die Veränderungen des Seelenzustandes an sich etwas ganz anderes, als die Erscheinungen der Veränderungen, und haben mit der Zeit Nichts zu thun.

Hier ist der Irrthum Kants noch evidenter; denn während bei den äufsern Sinnen, z. B. dem Sehen, dem Hören, die erst durch das Medium der Luft und deren Schwingungen u. s. w. zu Stande kommen, ein Irrthum möglich ist, woraus selbstverständlich die Subjectivität der Aufsendinge noch keineswegs zu folgern ist, sind die Wahrnehmungen des innern Sinns, die Empfindungen der Seele, offenbar wirklich. Die innere Anschauung vermag ihre Objecte so, wie sie sind, mit materialer Wahrheit aufzufassen[1]). Die Erscheinung der Empfindung ist unmöglich von der Empfindung an sich zu unterscheiden, die Veränderung, der Wechsel der Empfindungen, geschieht wirklich in der Zeit, erscheint nicht blos in dieser, denn das Object und Subject der Vorstellung ist hier ein und dasselbe Wesen. Alle unsere Empfindungen begleitet das Bewufstsein der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, obwohl sie empirisch sind, obwohl ich z. B. zu dem Schmerz, den ich empfinde, von aufsen angeregt werde. Dies ist zugleich ein Beweis dafür, dafs das Nothwendige und Allgemeine nicht a priori zu sein braucht, nicht unabhängig von der Aufsenwelt vom blofsen Geist erzeugt ist. Dieses wirkliche Sein der Wahrnehmungen der Seele ist schon früh anerkannt worden. Mit dem Satze cogito, ergo sum begann später der Gründer der neueren Philosophie, der an Allem zweifelte und nur das Gebiet unseres Bewufstseins für etwas gewisses erklärte.

---

[1]) Ueberweg, System der Logik §. 40.

Raum und Zeit sind also nach Kant nur subjectiv. Die Dinge der Aufsenwelt sind in Folge dessen keine wirklichen Dinge, nur Erscheinungen; uns bleibt unbekannt, was es eigentlich für eine Bewandtnifs mit dem Ding an sich hat, es ist uns unerkennbar. Wir knüpfen mit unsern Einwendungen an das Letztere an. Das Ding an sich ist die verwundbarste Stelle der Kantischen Erkenntnifslehre, und die historische Kritik hat nicht versäumt, auf sie ihre Geschosse zu richten. Kant war von seinem Standpunkt aus genöthigt, das Ding an sich anzunehmen; die Endabsicht seines Unternehmens, den Dogmatismus zu vernichten, wäre ohne dieses eine verfehlte gewesen, seine Lehre würde sich zum Materialismus gestaltet haben. Die Kritik hatte jedoch Recht, die das Ding an sich vielmehr für ein Unding, als ein Ding erklärte. Die gröbsten Widersprüche treten durch das Ding an sich zu Tage. Wir haben gesehen, dafs nach Kant auch die Veränderungen der Seele nur Erscheinungen vorstellen, die Zustände an sich kennen wir nicht, denn das Ding an sich ist unerkennbar. Es folgt, dafs auch das Gemüth überhaupt uns nur als Erscheinung bekannt sein kann, das Gemüth an sich kennen wir nicht, und doch will Kant aus dem Gemüth seine Lehre als nothwendige und allgemeine Wahrheit herleiten. Welcher Widerspruch! Der Mensch müfste mit dieser Annahme zur Verzweiflung an sich selbst gelangen, denn er würde sich selbst die eigentliche Beschaffenheit seines Ichs, sein innerstes Wesen nicht kennen können.

Ueberhaupt ist die von Kant aufgestellte Trennung

zwischen Stoff und Form einer jeden Anschauung unhaltbar. Stoff und Form liefsen sich allerdings in der Anschauung nominell unterscheiden; in der äufsern könnte man den Gegenstand selbst den Stoff nennen, seine durch den Raum bestimmten Grenzen die Form, in der innern Anschauung die Empfindung den Stoff, die Zeit, in der die Empfindung ist, die Form. Kant geht aber, wie wir gesehen, über diese Trennung hinaus, indem er die Gegenstände in ihren Formen Raum und Zeit nur erscheinen, diese Formen aber als von dem Geist des Subjects a priori erzeugt und als vorausgesetzte Bedingungen, unter denen die Sinnlichkeit von der Aufsenwelt afficirt wird, mit den eigentlichen Gegenständen, den Dingen an sich, nichts gemein haben läfst. Kant trennt den Raum von den Dingen, die Zeit von den Empfindungen: ich kann mir aber das Ding nicht getrennt vom Raum vorstellen; jedes Ding, das ich mir denke, bin ich genöthigt, im Raum zu denken; jedes Ding erfafst meine Seele als ein ganzes, ein räumliches Bild, sie erfafst nicht getrennt das Ding ohne Raum und verbindet dasselbe mit dem in ihr bereit liegenden Raum zu einer Vorstellung; der Gegenstand, das Ding wird mir nicht raumlos gegeben, und von mir der Raum hinzuerzeugt; vielmehr ist der Raum die äufsere Bedingung, dafs überhaupt Körper, Dinge da sind, und das Bedingte kann ich nicht ohne die Bedingung erfassen. Der Raum ist somit allerdings die Möglichkeit, dafs Gegenstände sind, aber — nicht die subjective Möglichkeit, d. h. die Körper sind nicht vom Subject erzeugt, denn das wären sie, sobald das Sub-

ject den Raum erzeugt, weil dieser die Bedingung der Körper ist, sondern die Körper sind für uns ebenso objectiv wirklich, wie der Raum. Vielmehr ist um vorzugreifen das, was ich selbst zu der von Aufsen gegebenen Anschauung hinzubringe, mein Sinn, meine Augen, meine Ohren u. s. w., ist meine Seele, die die Fähigkeit besitzt, einen äufsern Gegenstand als Vorstellung in sich zu fixiren, eine jede innere ihr eigene Veränderung mit dem Bewufstsein der Zeit zu empfinden.

So stehen sich also bei Kant Inhalt und Form der Anschauung schroff gegenüber; der Inhalt, das Sinnliche der Anschauung wird gegeben, die Form, das Nichtsinnliche der Anschauung, das Subjective wird vom Geist erzeugt: zwischen diesen Beiden giebt es kein Band, es fehlt die in allen Dingen unerläfsliche Harmonie. „Ein paar unendlich leere Gefäfse hinstellen, in welche die Sinne ihre Empfindungen hineinschütten sollten, das war eine völlig gehaltlose, nichtssagende, unpassende Hypothese. — Die Kantische Untersuchung zerreifst Beziehungspunkt und Bezogenes“[1]).

Wozu bei dieser Auffassung von Raum und Zeit die Körper, die ganze Welt nothwendigerweise werden mufs, ist bereits angedeutet. Den Dingen klebt etwas Subjectives an, weil das Subject sie durch das Medium eines von sich selbst hinzugebrachten Etwas anschauen mufs, die Dinge werden zu Erscheinungen, und „die Erscheinung ist vom Schein nicht weit entfernt“[2]).

[1]) Herbart V, 504 ff.

[2]) Trendelenburg, Logische Untersuchungen VI.

Kant fällt in die Scylla, indem er die Charibdis zu vermeiden sucht: es ist offenbar, dafs die Körper, wenn das Subject die nothwendige Bedingung derselben, den Raum, erzeugt, Nichts als Vorstellungen, Nichts als Gedanken sind, Nichts als Modificationen unsers Gemüthes selbst, und damit verfällt Kant in den dogmatischen Idealismus, während er den dogmatischen Empirismus zu vernichten sucht. Er versucht wohl, die goldene Mittelstrafse einzuhalten und zwar dadurch, dafs er einerseits seinen Erscheinungen Nothwendigkeit und Allgemeinheit vindicirt, womit er den Skepticismus vernichtet haben will, andrerseits aber das Ding an sich annimmt, womit er den Empirismus vernichtet wissen will.

Indefs ist das ein vergebliches Beginnen. Wie sehr sich Kant auch dagegen sträubt, dafs man seine Erscheinungen für blofsen Schein halte, so ist doch dies Dafürhalten nothwendig in seinem Standpunkt begründet; denn die Nothwendigkeit und Allgemeinheit bildet keineswegs das unterscheidende Merkmal zwischen Erscheinungen und Schein in der Weise, dafs der Schein nur zufällig wäre, die Erscheinung hingegen nothwendig sein könnte. Das Ding an sich stempelt unvermeidlich das Kantische System zum reinen Idealismus.

Was gewinnt nun aber Kant aus den vorerwähnten Untersuchungen für seine Erkenntnifslehre? Raum und Zeit, meint Kant, sind apriorische Bestandtheile jeder sinnlichen Anschauung. Ueber alle Dinge, die in Raum und Zeit erscheinen, vermag der Mensch also vermittelst dieser Formen Urtheile a priori zu bilden. Es be-

darf dazu nur noch des zweiten Factors der Erkenntnifs im Kantischen Sinn, der Spontaneität des Verstandes, der die ihm durch Receptivität des Gemüthes gegebenen Anschauung, welche nur sinnliche Dinge enthält, in Begriffe bringt, die das Mannichfaltige synthetisch zur Einheit verbinden. Und zwar geschieht dies mit Hülfe der reinen Verstandsbegriffe, die als Formen des Denkens ebenso wie jene Formen des Anschauens im Gemüth bereit liegen, mit Hülfe der Kategorien. Auf welche Weise indefs, durch welchen Vorgang dem Verstand die Anschauung eigentlich gegeben wird, das läfst Kant völlig unerklärt. Eine Bemerkung macht er in dieser Beziehung im Verlauf der kritischen Untersuchung, die wir hier vorwegnehmen wollen. Das Ding an sich, meint Kant, afficire unsre Sinne und bringe somit den Inhalt der Anschauung und mittelbar der ganzen Erkenntnifs hervor. Doch wie kann von dem Ding an sich, das uns, wie Kant prätendirt, völlig unerkennbar ist, ein Afficiren, eine Wirkung ausgehen; wie können wir diese Wirkung behaupten, wie von einem unerkennbaren, ungewissen Etwas zu einer nothwendigen, gewissen Erkenntnifs gelangen? Wenn wir die Hypothese des Dings an sich nicht bereits aus andern Gründen verworfen hätten, hier würde aus der von Kant dem Ding an sich vindicirten Eigenschaft, die Sinne zu afficiren, nothwendig dessen Unhaltbarkeit folgen. Durch welchen Vorgang uns aber die Anschauung eigentlich gegeben wird, bleibt uns unter diesen Umständen völlig unbekannt. Die Lehre Kants steht vielmehr da, wie eine Maschine, die sich

der kunstvollsten Mechanik erfreut, deren Erbauer aber die Angabe unterlassen hat, wie dieser kunstvolle Mechanismus in Bewegung zu setzen ist. In noch viel höherm Grade, als aus dem Bisherigen, ergiebt sich dies aus der Betrachtung des zweiten Abschnitts der Vernunftkritik, der transcendentalen Logik.

III.

Der erste Theil der transcendentalen Logik, mit dessen gröfserem Theil wir es hier zu thun haben, die transcendentale Analytik, ergänzt die transcendentale Aesthetik zum Ganzen der Erkenntnifslehre.

Wir verlassen also das Gebiet der Sinnlichkeit, die uns vermittelst ihres Vermögens, Eindrücke von Dingen an sich zu empfangen und diese in die apriorischen Formen Raum und Zeit einzufügen, Anschauungen gegeben hat. Damit nun eine Erkenntnifs zu Stande komme, genügen die Anschauungen nicht; diese bilden nur den empirischen Inhalt der Erkenntnisse, während der Verstand die Formen hinzubringt, in die er den empirischen Stoff einfügt. Dies sind die reinen Denkformen oder Begriffe, die Kategorien, die das Mannichfaltige der Anschauungen zur Einheit der Erkenntnifs verbinden und ordnen. Kant leitet sie aus den Urtheilsformen ab, die die formale Logik aufstellt, und findet die bekannte Tafel der zwölf Grundbegriffe, die ebensoviel Grundbegriffe des Verstandes ergeben. Dies sind die reinen Erkenntnifsformen, von denen in unserer Lehre die Rede ist, die der Mensch vermöge seiner Sponta-

neität unabhängig von aller Erfahrung selbst erzeugt und welchen er allen gegebenen Erkenntnifsstoff einfügt.

Wie oben bei der Anschauung, so finden wir also auch hier eine Trennung in einen objectiven und einen subjectiven Bestandtheil, eine Trennung in Stoff und Form. Wie oben der Stoff ein empirischer war, von dem Eindrücke ausgingen, so ist auch hier der Stoff ein empirischer, der dem Menschen durch die Receptivität gegeben wird: er besteht in den in Raum und Zeit erscheinenden Dingen, in der gesammten Anschauung, so dafs, was oben für sich betrachtet in Stoff und Form getrennt war, mit Rücksicht auf die ganze Erkenntnifs nunmehr zusammengesetzt, als blofser Stoff erscheint. Wie oben die Formen der Anschauung, Raum und Zeit, in denen aller Stoff erscheinen mufste, apriorisch waren, so sind auch hier die Formen der Erkenntnifs, die das Mannichfaltige der Anschauung verbinden, apriorisch. Wie oben der Stoff an und für sich, das Ding an sich unerkennbar und das Ding nur in den Formen Raum und Zeit für die Menschen als Erscheinung erkennbar war, so ist hier der Stoff, sind die Anschauungen blind, wenn sie nicht durch die Denkformen, die Begriffe gedacht werden.

In anderem, als im Kantischen Sinn, können auch wir einen objectiven und subjectiven Factor einer jeden Erkenntnifs unterscheiden: wir bedürfen zu jeder Erkenntnifs sowohl der Dinge, der Erfahrung, eines Objects, wie unseres die Dinge in Form von auf den Kategorien beruhenden Urtheilen ordnenden Geistes, eines Subjects. In der Auffassung des zwischen diesen

beiden Erkenntnifselementen bestehenden Verhältnisses liegt wieder der Hauptfehler Kants; während von den gedachten Factoren der subjective durch den objectiven bedingt ist, behauptet Kant die Apriorität des ersteren, zerreifst den Zusammenhang beider. Die Consequenzen dieser Trennung sind weiter unten zu ziehen. Zunächst wenden wir uns gegen den Satz, dafs die Anschauungen blind seien, wenn sie nicht durch die Denkformen, die Kategorien gedacht würden. Darnach nimmt Kant nur ein Denken an, kennt nur eine Function des Verstandes (selbstverständlich nur in Rücksicht auf das empirische, nicht auf das transcendente, metaphysische Denken, bezüglich dessen er ein eigentliches nothwendiges und allgemeines Erkennen läugnet). Diese eine Gesammtthätigkeit des Verstandes läfst er auf den Kategorien beruhen. Doch haben wir eine doppelte Thätigkeit des Verstandes zu unterscheiden, ein doppeltes Denken, ein anschauliches, intuitives Denken und ein abstractes Denken, von denen nur das letztere auf den Kategorien beruht; das erstere, das anschauliche Denken, geht, wie schon das Epitheton sagt, auf die Anschauung als solche, welche uns nicht fertig gegeben wird, sondern erst mit Hülfe unseres Geistes, aber ohne Hülfe der Kategorien zu Stande kommt. Während also Kant die Anschauung als vollständig getrennt vom Denken, das Denken als die Thätigkeit auffafst, die erst vermittelst der Kategorien ein Erkennen der Anschauung, eine Vorstellung möglich macht, äufsert sich in der That die Thätigkeit der Seele, die Denkthätigkeit, die auf das Erkennen eines Gegenstandes gerichtet ist, ebenso

im Erkennen sinnlicher Dinge, wie in dem abstracten Urtheil über den gegenseitigen Bezug dieser Dinge[1]). Sie geht ebenso auf das Einfache, wie auf das Mannichfaltige, so dafs also auch die Anschauung, die blofse Vorstellung, die nichts Mannichfaltiges ist, nur mit Hülfe des Verstandes zu Stande kommt. Die Anschauung ist also nicht etwas blofs Sinnliches, nicht etwas lediglich durch äufsere Eindrücke Entstandenes, wir nehmen sie nicht nur vermöge unserer Receptivität empirisch auf, sondern wir sind dabei selbst auch productiv, indem wir unseren Geist zur Aufnahme derselben durch unseren Willen befähigen; die Anschauung ist ohne diesen unseren Willensact, ohne den Geist, ohne das Denken unmöglich. Sie würde nach Kant ja auch dann existiren, wenn wir gar keinen Verstand hätten[2]), während doch jeder Mensch an sich häufig die Beobachtung machen kann, dafs seine Sinne, z. B. seine Augen auf ein Ding, einen Gegenstand fest gerichtet sind, er aber doch in demselben Moment keine Anschauung, keine Vorstellung von dem Gegenstand hat, weil seine Gedanken zu gleicher Zeit auf etwas anderes fixirt sind und sich nicht gleichzeitig mit dem Sinnesorgan mit dem Erkennen, dem Vorstellen des Gegenstandes beschäftigen; erst durch Anwendung des Verstandes in Verbindung mit den Sinnesorganen wird eine Vorstellung, eine Anschauung, eine Wahrnehmung bewirkt. Es sind, wie bemerkt, zwei Thätigkeiten des Verstandes zu unterscheiden, von denen die eine als anschauliche,

[1]) Vgl. Cicero, Tuscul. Disput. I, XX, 46.
[2]) Vgl. Schopenhauer, Kritik Kants.

intuitive, schon bei der bloſsen Vorstellung sich geltend macht, die ohne ihn allerdings blind ist, die aber nicht erst, wie Kant will, durch die Kategorien zu einer Vorstellung, einer Erfahrung wird, die andere als abstracte erst eintritt, nachdem ich mir von einem Gegenstand eine Vorstellung gemacht habe. Erst hier macht sich die von Kant sogenannte Spontaneität des Geistes geltend, der nun von den Vorstellungen der Dinge, die das Gemüth aufgenommen oder vermöge des Gedächtnisses bewahrt hat, Urtheile vermittelst der Kategorien bildet. Das Erkennen ist aber nicht erst ein Product der Kategorien, sondern die Anschauung eines Gegenstandes, das Vorstellen selbst ist schon eine Art des Erkennens. Die Wahrheit dieses Erkennens besteht in der Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem vorgestellten Gegenstand, wie die Wahrheit des urtheilenden Erkenntnisses, des auf Kategorien beruhenden abstracten Denkens auf der Bestätigung des Urtheils durch die Erfahrung beruht.

Wir sahen, daſs die auf die Kategorien gegründete, abstracte Thätigkeit des Verstandes erst dann eintritt, nachdem ich mir von einem Gegenstand eine Vorstellung bereits gemacht habe; darnach ist diese Vorstellung, ist die Erfahrung das prius, während Kant die Apriorität der Kategorien im Gegensatz zur Erfahrung postulirt. Kant behauptet, die Kategorien seien a priori, unabhängig von aller Erfahrung vom Geist erzeugt. „Also hat der Verstand die Realität früher, als das Reale, die Substantialität früher, als bestimmte Substanzen, die Causalität eher, als bestimmte Ursachen,

die Wirklichkeit eher, als wirkliche Dinge! Gerade so hatte die Sinnlichkeit eher die leeren Undinge Raum und Zeit, als das Räumliche und Zeitliche“[1]). Was wäre die Consequenz hiervon? Sie wäre dieselbe, wie bei der Apriorität von Raum und Zeit hinsichtlich der Erscheinungen; d. h., wie oben die Dinge zu einer Modification des Raum und Zeit hinzubringenden Subjects wurden, so werden hier die Dinge der Natur ihrer Beschaffenheit nach von der Natur des erkennenden Subjects abhängig. Mit anderen Worten, was wir in der Natur geordnet finden und vermittelst der Natur unseres Geistes in entsprechende Begriffe bringen, das, meint Kant, sei lediglich Zuthat unseres Geistes, gerade so, wie auch die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Dinge nur unsere Zuthat sei. Der Geist würde auch ohne die Natur, ohne die Erfahrungswelt jene Begriffe vermöge seiner Spontaneität besitzen. Wie unnütz sie ihm wären, liegt auf der Hand; denn er könnte sich ihrer in diesem Fall nicht bedienen, da ja das eigentliche Erkennen, die Anwendung der Kategorien sich nur auf Erfahrung erstreckt. Die Begriffe würden also nichts anderes als angeborene sein und erst mit dem Setzen eines Stoffs, eines Seins, einer Erfahrungswelt zur Geltung kommen. Hier wieder dieses trostlose Trennen zwischen Stoff und Form, zwischen Sein und Denken, das die Natur uns Menschen eben geeint hat, das wir gesondert nicht zu erkennen vermögen, der unhaltbare Dualismus an Stelle der Einheit! Kant sagt mit deut-

---

[1]) Herbart a. a. O.

lichen Worten: „die Ordnung und Regelmäfsigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein und würden sie auch nicht darin finden, hätten wir sie nicht oder die Natur unseres Gemüths ursprünglich hineingelegt“. Darnach wäre also die Natur ein Chaos ohne Ordnung und Gesetze. Nein! die Natur hat die gleiche Ordnung und Gesetzmäfsigkeit, wie unser gebildete, durch Erfahrungen und logische Kenntnisse gereifte Verstand die Fähigkeit besitzt, die Ordnung und Gesetzmäfsigkeit der Natur zu erkennen, selbst geordnet und gesetzmäfsig zu denken.

Dieses geordnete und gesetzmäfsige Denken setzt allerdings die Kategorien voraus: der Mensch mufs im Besitz der Kategorien sein, ehe er ein wahres Urtheil aussprechen kann; aber nicht können die Kategorien selbständig, unabhängig von der Erfahrung bestehen, sie können nicht a priori sein. Ueber den letzten Ursprung derselben werden wir uns ewig im Unklaren bleiben. Kant hat übersehen, dafs die Frage nach dem Ursprung der Kategorien, nach der darauf bezüglichen Beschaffenheit unseres Geistes recht eigentlich eine transcendente Frage, nicht eine blofse Sache der Erfahrung ist, wir werden über das Zustandekommen der Erkenntnifs, was den subjectiven, geistigen Factor derselben betrifft, eine nothwendige und allgemeine Einsicht nicht gewinnen können; wir müssen uns bescheiden, eine sichere, gewisse Theorie darüber aufzustellen; jedenfalls läfst sich der Kantische Dualismus nicht halten; die Anschauungen sind nicht blind, wie Kant will, der Verstand besitzt nicht die Spontaneität, die Begriffe

unabhängig von aller Erfahrung selbständig zu erzeugen und den Erkenntnifsstoff diesen Begriffen einzufügen. Wir sind nicht im Stande, vermittelst der Kategorien über alle Dinge der Erfahrung apodictisch, mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu urtheilen. Unsere gesammte menschliche Erkenntnifs läfst sich nicht in Grundsätze zusammendrängen, wie sie Kant aufgestellt hat, sie läfst sich nicht nach einem Schema modeln. Die menschliche Erkenntnifs ist und bleibt etwas Unvollkommenes. „Die kritische Philosophie ist eine üble Nachahmung mathematischer Allgemeingültigkeiten“[1]). Die reine Mathematik kann allerdings alle ihre Sätze mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit aussprechen, da sie es mit abstracten Vorstellungen zu thun hat, die mit der Sinnlichkeit, die täuschen kann, Nichts mehr zu thun hat. Die Objecte aller übrigen menschlichen Urtheile sind indefs nicht nur solche abstracte Vorstellung, alle übrigen menschlichen Urtheile müssen nicht nothwendig die gleiche Wahrheit erreichen. Es giebt darin nothwendige und allgemeine Erkenntnifs, und eine solche kann sich, wie das Endresultat der Kantischen Vernunftkritik richtig erweist, immer nur auf die Erfahrung beziehn; aber nicht ist jede Erkenntnifs nothwendig und allgemein, die vermittelst der Kategorien stattfindet, sondern erst eine solche, die durch die Wahrnehmung, die Erfahrung in jeder Beziehung bestätigt wird. Könnten wir alle unsere Urtheile mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit, mit Gewifsheit aus-

[1]) Herder, Metakritik.

sprechen auf Grund der Kategorien, so könnte, da ja alle Menschen a priori im Besitz der Kategorien sind, ein Zweifel über Gegenstände der Erfahrung gar nicht stattfinden, die Kategorien müfsten allen Menschen die gleiche Auffassung mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit gebieten. Und doch, welche Meinungsverschiedenheiten unter den Menschen! Wie viel Menschen sind sich überhaupt der Kategorien bewufst! Vom Kind, das ohne eine Ahnung von Kategorien, mit einem Minimum von Verstand und Geisteskraft doch auf Grund seiner wiederholten Erfahrungen richtig urtheilt bis zu den Tausenden, die diese Erde wieder verlassen, ohne sich je die Kategorien zum Bewufstsein gebracht zu haben!

„Es ist klare Thatsache, dafs in Ansehung des Gebrauchs, den wir von den Kategorien zu machen haben, die Erfahrung noch bei Weitem nicht vollständig bestimmt, dafs sie nichts Fertiges, sondern im Werden und Schwanken begriffen ist“ [1]).

---

[1]) Herbart a. a. O.